

Der folgende Text ist erschienen in: Neumann, Gerhard (ed.), *Poststrukturalismus Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart / Weimar: Metzler 1997, S. 481-503. Für die Überlassung der online-Rechte vielen Dank an den Verfasser sowie an den Metzler-Verlag.

Die ‚fließende‘ Rede und der ‚gefrorene‘ Text. Metaphern der Medialität

Horst Wenzel

Die tiefgreifenden Innovationen der modernen Kommunikationstechnologien haben ein vermehrtes Nachdenken über die Leistungen einer medientheoretischen Perspektive in den historisch ausgerichteten Kulturwissenschaften ausgelöst. Wichtige Vorarbeiten stammen von Jack Goody, Eric A. Havelock, André Leroi-Gourhan, Walter Ong, Jan und Aleida Assmann, Friedrich Kittler und Hans Ulrich Gumbrecht.[1] Im Überblick über die zitierten Positionen lassen sich ein enger und ein umfassender Medienbegriff unterscheiden. Der engere Medienbegriff bezieht sich auf die elektronischen Technologien der Datenverarbeitung, der umfassendere Medienbegriff wird im Hinblick auf die wechselseitige Modifikation und die Vergleichbarkeit der verschiedenen Verbreitungstechniken der Kommunikation für sehr verschiedene ‚Datenträger‘ verwendet. Medien in diesem weiteren Sinne wären nicht nur die elektronischen Medien, sondern auch das Buch, die Handschrift und primär der menschliche Körper als Träger der Kommunikation im Raum der Kopräsenz gemeinsamen sprachlichen Handelns. Dieser Medienbegriff erscheint zwar extrem weit in der Verbindung biologischer, physikalischer, technologischer und soziologischer Aspekte, bleibt aber im Rahmen der allgemeinen Definition, die Roland Posner aufgestellt hat:

„Jede Kommunikation ist auf Kommunikationsmittel angewiesen. Sie werden gewöhnlich Medien genannt und lassen sich nur im Systemzusammenhang definieren. Geht man von dem üblichen Wortgebrauch aus, so ist ein Medium ein System von Kommunikationsmitteln, das wiederholte Kommunikation eines bestimmten Typs ermöglicht. Etwas genauer und zugleich allgemeiner formuliert, ist ein Medium jeweils ein System von Mitteln für die Produktion, Distribution und Rezeption von Zeichen, das den in ihm erzeugten Zeichenprozessen bestimmte gleichbleibende Beschränkungen auferlegt“.[2]

Die Übertragung nachrichtentechnischer Modelle auf die hochkomplexe menschliche Kommunikation ist gewiß nicht unproblematisch, aber unter historischer Perspektive auch besonders produktiv. So hat sich die Sicht auf die volkssprachliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit durch die Debatte um Mündlichkeit (brain memory) und Schriftlichkeit (script memory) und die Untersuchung des medialen Umbruchs von der Manuskriptkultur (script memory) zur Druckkultur (print memory) erheblich verändert. Die Einsicht wächst, daß wir die Anfänge der volkssprachlichen Dichtung im Kontext einer schriftgestützten Memorialkultur (performance culture) zu deuten haben, die durch die Stimme und die körpergebundene Aufführung bestimmt bleibt.

Im Hinblick auf die Bi-Medialität der mittelalterlichen Kommunikationsverhältnisse bleiben die volkssprachlichen Quellen jedoch vergleichsweise blind: Sie beobachten primär die Kommunikation im Raum der wechselseitigen Wahrnehmung, während die mediale Dimension dieser Beobachtung, die Schrift als Möglichkeit und als Bedingung für die Emanzipation aus der ad hoc-Bindung an Raum und Zeit, nur punktuell thematisiert wird. Bisher ist es nicht gelungen, eine Poetologie der Schrift im Hinblick auf die Bi-Medialität der mittelalterlichen Kommunikationsverhältnisse zu rekonstruieren. Umso wichtiger erscheinen im Vorfeld begrifflicher Rede die ‚metaphorischen‘ Hinweise darauf, was eine solche Poetologie umfassen könnte: „all systems of knowledge begin in a metaphorical characterization of something presumed to be unknown in terms of something presumed to be known, or at least familiar.“[3]

Ein entsprechendes Forschungsprogramm hätte nach der Aneignung und Wiedergabe von heiligem und profanen Wissen (Inspirationsmetaphern, Körpermetaphern, Speisemetaphern), dem Status von Rede und Schrift (Flußmetaphern, Frostmetaphern), dem Sammeln und Konservieren von Zeugnissen und Informationen (Bienenmetapher), der Konstruktion und Funktion von Texten (Baumeistermetapher, Textilmetapher, Bogenmetapher) zu fragen. Aufschlußreich erscheinen mir besonders die Metaphern des Einspeisens, Auswerfens und Wiederkauens, des Fließens und Gefrierens, die bereits sehr früh belegt sind, sich in der Renaissance besonderer Beliebtheit erfreuen und ihre Bedeutung bis heute nicht verloren haben.

Die immer wieder neue Verwendung dieser Metaphern fügt sich weder dem alten Epochenschema von Mittelalter, Renaissance und früher Neuzeit noch den Sequenzen des Medienwechsels: Körpermetaphern als Schriftmetaphern finden wir sehr früh bezeugt, danach in der Zeit des beginnenden Buchdrucks in einer großen Vielfalt und Fülle belegt, aber auch unter den medialen Bedingungen der Gegenwart immer wieder neu verwendet. Das wirft die Frage nach der Funktion der Metapher im allgemeinen und in der Zeit medialer Umbrüche besonders auf, transzendiert aber

auch die Grenzen von Geschichte und Literaturgeschichte: Medien als nicht sinntragende Materialitäten sind Teil der Geschichte, aber in vieler Hinsicht nur in ihrer literarischen (metaphorischen) Thematisierung faßbar.[4]

I.

Die Notwendigkeit, daß sich der Vortragende dem vorgegebenen Text unterordnet, daß er ihm seine Stimme und seinen gesamten Körper leiht, kommt archetypisch in dem berühmten Bild aus der Johannes-Apokalypse (Off. 10,9 ff.) zur Darstellung, wonach sich der Apostel das Buch einverleibt, es materiell verschlingt,[5] um dann die ‚fremden Wörter‘ aus dem eigenen Inneren heraus zum Erklingen zu bringen. Die *Apokalypse* des Heinrich von Hesler (gegen und nach 1300) malt diesen Vorgang besonders eindringlich aus:

*„Die stimme mir aber zu sprach
durch siner barmenden beruch:
,Ganc nim daz offenstende buch,
Daz der engel in der hant hat
Der uf dem mer und erden stat.‘
An sin wort ich mich verliez,
Daz buch ich mir geben hiez.
Der engel der gab iz mir;
,Nim‘ sprach her 'ich sage iz dir;
Du salt iz vrezzen also ruch,
So tut iz bitter dinen buch,
nach mezelicher stunde
Wirt ez in dinem munde
Glich dem honige suze.‘
Daz buch nim ich mit nuze
Vrezzende iz in minen munt;
Do gewan iz alda ze stunt
Des suzen honiges smacken
Zwischen minen kenebacken
Und bittert in minem buche,
glich als iz were ein suche.
Do sprach mit unterscheide
Der engel: ‚anderweide,
Sam ich da von dir beschiet,
Nu mustu predigen der diet.*

*Volken, kunigen, zungen
Von allen samenungen.“
(H. v. H., v. 15301 ff.)[6]*

(Die Stimme aber sprach zu mir in erbarmender Fürsorge: „Geh, nimm das aufgeschlagene Buch, das der Engel in der Hand hält, der auf dem Meer und auf dem Land steht.“ Seinem Wort habe ich mich anvertraut und ließ mir das Buch geben. Der Engel gab es mir. „Nimm“, sprach er „du sollst es roh (rauh/hart) verschlingen, so wird es deinem Bauch bitter werden, aber nach einer mäßigen Stunde wird es in deinem Mund wie süßer Honig sein.“ Das Buch nehme ich zu meinem Vorteil, verschlinge es durch meinen Mund. Da bekam es alsbald den Geschmack des süßen Honigs zwischen meinen Kinnbacken und den Geschmack der Bitternis in meinem Bauch, als hätte ich eine Krankheit. Da sprach der Engel mich auf diese Veränderung an: „Auf eine andere Weise, als ich zuletzt von dir ging, mußt du nun dem Volke predigen: Völkern, Königen, Sprachen aller Gemeinschaften“.)

In der Exegese dieser Stelle geht Heinrich von Hesler auf das Motiv der Einspeisung noch einmal kommentierend ein:

*„Daz her iz buch in vrezzen hiez,
Daz quit sus: die schrift durch grabe,
swaz der sin verborgen habe,
daz du den gar durchmezzes
Und als ein ezzen ezzes
Mit girden deiner sinne;
So blibet dar nicht inne
Tunkels, lestu dich hungern;“
(H. v. H., v. 15376 ff.)*

(Daß er ihn aufforderte das Buch zu verschlingen, das bedeutet: Die Schrift sollst du nach ihrem verborgenen Sinn durchgraben, damit du den ganz erfährst und mit dem Verlangen aller deiner Sinne wie eine Speise in dich aufnimmst. Wenn du mit Hunger daran gehst, so bleibt für dich nichts im Dunkeln.)

Die Erforschung des Buches soll sich als ein Akt des Umgrabens der Schrift nach ihren ‚Früchten‘, die Aneignung des Sinns als ein Vorgang körperlicher Lust vollziehen, ja, leibhafter Gier, weil nur dann nichts außerhalb, nichts unverdaut bleibt von der kostbaren ‚Speise‘. Das Schema erinnert an die Eucharistie, die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi (das lebendige Wort) durch den Ritus der Kommunion. Die physische Einverleibung erweist sich als Symbol und zugleich als ‚magische‘ Übertragung ideeller Kräfte. Auch das Motiv des süßen Honigs und der Bitternis im Bauch wird in diesem Sinn erläutert, - die Süße als die

lebendige Aufnahme des Wortes, die Bitternis als Verfolgung und schließlich als Tod der Glaubenszeugen. Dem Motiv des bitteren und süßen Wortes entspricht die Bitterkeit des Gesetzes (Altes Testament) und die Süße des Evangeliums (Neues Testament),[7] aber im Zentrum stellt hier das Verschlingen des Buches als Voraussetzung und Bedingung dafür, ein anderer zu werden, als Vorgang einer ‚conversio‘ also, die es Johannes ermöglicht, den Auftrag Gottes zu erfüllen, Völkern und Königen in Sprachen (‚*zungen*‘-, ‚*linguae*‘) aller Art zu predigen. Ähnlich schildert Hesekiel im Alten Testament seine Berufung zum Propheten Israels, die ihm von der Stimme Gottes mitgeteilt wird:

„‘Du aber, Menschensohn, höre, was ich zu dir sage. ...

Öffne deinen Mund, und iß, was ich dir gebe.’ Und ich sah: Eine Hand war ausgestreckt zu mir; sie hielt eine Buchrolle. Er rollte sie vor mir auf. Sie war innen und außen beschrieben, und auf ihr waren Klagen, Seufzer und Weherufe geschrieben.

Er sagte zu mir: ‚Menschensohn, iß, was du vor dir hast. Iß diese Rolle! Dann geh, und rede zum Haus Israel!’ Ich öffnete meinen Mund, und er ließ mich die Rolle essen. Er sagte zu mir: ‚Menschensohn, gib deinem Bauch zu essen, fülle dein Inneres mit dieser Rolle, die ich dir gebe.’ Ich aß sie, und sie wurde in meinem Mund süß wie Honig.

Er sagte zu mir: ‚Geh zum Haus Israel, Menschensohn, und sprich mit meinen Worten zu ihnen!’“

(Hesekiel v. 2,8–3,4)

Die Inkorporation der Schriftrolle gibt dem Körper eine neue Stimme. Hesekiel wird zu dem Gefäß einer Rede, die ihm der Engel überbracht hat. Er füllt sein Inneres mit dieser Rolle und sein Mund (seine Stimme, Zunge, ‚*lingua*‘) wird daraufhin zu einem Spender süßen Honigs. Der homöostatische Prozeß der Aneignung und der Wiedergabe, der physischen Aufnahme dessen, was ‚behalten‘ werden soll, charakterisiert den Prozeß der Tradierung in einer Gedächtniskultur, die auf die mechanische Reproduktion von Wissen ganz oder weitgehend verzichten muß. Die Memorierbarkeit traditioneller Wissensbestände bleibt gebunden an die körperliche Einspeisung und Wiedergabe. Solange eine Theorie dieses Verfahrens fehlt, beschreiben einprägsame und bildkräftige Metaphern den Prozeß der Wissensspeicherung und Wissensweitergabe.

In den weiteren Umkreis solcher Figuren gehören auch die sprechenden Kunstwerke („Imerwardus me fecit“) oder Bücher („Ich bin ein heimlich bote“), deren

Redefähigkeit in Aufschriften und Inschriften suggeriert wird. Die antike Rhetorik bezeichnet die entsprechende Verbindung eines Textes mit dem Bild und dem Mund einer Person als ‚fictio personae‘ (gr. ‚prosopopeia‘). Unter medientheoretischer Perspektive verweist die Rekonstruktion dieser Figur auf die wechselseitige Modifikation von körpergebundener und schriftgebundener Rede, auf die Schwierigkeit, die externalisierte und vom Körper isolierte Stimme sogleich abstrahiert von ihrem physischen (medialen) Träger zu denken. Die Ausformung dieser Figur unter den Bedingungen der Bi-Medialität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit wäre schon Bedingung, wäre das Dispositiv „ihre[r] ‚erkalteten‘ Wiederaufnahme in der Rhetorik“. [8]

Der metaphorischen Einverleibung des Buches korrespondiert bereits im Alten Testament (4. Mos. 5,23) eine magische Reinigungsprobe für mögliche Ehebrecherinnen, eine materielle Schriftverwendung, die auch für andere Kulturkreise belegt ist. In buddhistischen Religionsgemeinschaften werden heute noch Gebetsformeln und Rezepte auf schmale Papierstreifen geschrieben und verschluckt, um dann im Inneren des Körpers ihre Wirkung zu entfalten. Ähnlich wird die Schrift von den Gesetzgebern und Priestern des Alten Testaments als Pharmakon verwendet. Der Priester mischt heiliges Wasser mit dem Staub des gefährdeten Hauses und wäscht mit dieser Tinktur die Buchstaben vom Papier. Diese Medizin wird der Frau eingegeben, damit der fremde Same sichtbar werde, der in ihr vermutet wird. Ist sie unrein, so wird ihr der Bauch anschwellen und die Hüfte schwinden, ist sie jedoch rein, so kann ihr die Prozedur nicht schaden:

„Sobald er sie das Wasser hat trinken lassen, wird das fluchbringende Wasser in sie eindringen und bittere Schmerzen bewirken, falls sie unrein und ihrem Mann untreu geworden ist: Es wird ihren Bauch anschwellen und ihre Hüften einfallen lassen, so daß die Frau in ihrem Volk zum sprichwörtlichen Beispiel für einen Fluch wird. Wenn sie aber nicht unrein geworden, sondern rein ist, dann wird sich zeigen, daß sie unschuldig ist, und sie kann weiterhin Kinder bekommen.“

(4. Mos. 5,23 ff.)

An die altjüdischen Vorschriften über die Reinigungsprobe und das Fluchwasser [9] erinnert der mittelalterliche Brauch, durch das Trinken von Reliquienwasser die Aura des Heiligen dem Körper selbst einzuverleiben und darin wirksam werden zu lassen. Noch im Spätmittelalter und darüber hinaus waren handschriftlich beschriebene ‚Eßzettel‘ und ‚Schluckbildchen‘, die genaue Reproduktionen von Wallfahrtsbildern zeigten, bekannt als Träger eines Segens, den man sich durch Essen ‚einverleibte‘:

„Durch Berühren am Gnadenbild mit Heilkraft aufgeladen, hielt man diese ‚papierenen Pillen‘ in der Hausapotheke griffbereit, um sie im Krankheitsfall Mensch und Vieh (möglichst mit einem geweihten Palmkätzchen zusammen) einzugeben oder ins Brot einzubacken.“[10]

Auch Schabsteine und Schabmadönnchen, aus dem Lehm eines Wallfahrtsortes in die Form eines Gnadenbildes gepreßt, von denen man bei Bedarf ein Quentchen abschabte und einnahm, gehört zu dieser Art geistlicher Medizin, die inkorporiert wird, um im Inneren des Gläubigen zur Anwendung zu kommen.

Für die christliche Kirche hat Augustinus die Speisemetaphorik gerechtfertigt: „Gott ist für Augustin *interior cibus* (Conf. I 13, 21, 5), die Wahrheit Nahrung (Civ. Dei XX, 30, 21) und Speise (Conf. IX 10, 24, 12).“[11] Ein einprägsames Beispiel dafür liefert die *Bible moralisée* (1275) mit ihrer typologischen Deutung von Ex. 16,4 ff. Danach kommen die Söhne Israels an einen schönen Ort, an dem es Palmen und zwölf reiche Quellen gibt. Die zwölf Quellen präfigurieren die zwölf Apostel, die die guten Kleriker mit dem Wasser der christlichen Lehre tranken. Das Manna, das Gott auf die Söhne Israels herabregnen läßt, bezeichnet das Manna des Evangeliums, den Leib und das Blut Christi, das er an sein Volk gibt, damit es geheilt und wiederhergestellt werde. Wie die Söhne Israels in der Wüste Wasser und Manna zu sich nehmen, das Gott ihnen in ihrer Not gesandt hat, trinken die guten Christen das Wort und sie essen den Leib Christi. Ihre Lehrer informieren sich aus den heiligen ‚Quellen‘, damit sie ‚fließend‘ reden, schreiben oder lesen.

Die weite Verbreitung der Speisemetaphern macht eindringlich klar, wie stark die Inkarnation des Logos und die Inkorporation des Wissens durch Hände, Augen und Ohren (Schrift, Bild und Wort) miteinander verbunden waren, wie sehr darum auch die Aneignung nicht nur des Wortes, sondern auch von Schrift und Bild als Einspeisung in den Körper selbst verstanden wurde.

Die Inkarnation von Wort und Schrift in Bildern der Speisemetaphorik ist nicht gebunden an das Christentum. Curtius führt unter dem Stichwort ‚Speisemetaphern‘ eine ganze Reihe antiker Belege an:

„Pindar rühmt von seiner Dichtung, sie bringe etwas zum Essen. Aischylos nannte seine Tragödien ‚Schnitten von den großen Gastmählern Homers‘ (nach Athenaios VIII 347e). Plautus und Cicero brauchen *epulae* metaphorisch. Das Wort Satire (*satura*) bedeutet „gemischte Schüssel“.“[12]

Die christliche Kirche hat diese Bilder aufgenommen und vielfältig abgewandelt in einem Prozeß der Tradierung und der Modifikation, der auch im späten Mittelalter in

Bewegung bleibt. So lesen wir in einer aktuellen Untersuchung zur Gesprächskultur der Renaissance: „Reading is a process of nutrition and digestion; it appropriates earlier texts, recycles them and remakes them in order to feed the new works.“[13] Nach Jeanneret, der die Speisemetaphern bei Rabelais und seinen Zeitgenossen untersucht hat, erklärt sich die auffallende Vorliebe für dieses Motiv damit, daß die ‚lectio‘ im Refektorium die leibliche Speisung der Mönche mit ihrer geistigen ‚Ernährung‘ verband.[14] Plausibler erscheint es mir jedoch, daß Rabelais den Prozeß der Spiritualisierung umkehrt und die Einspeisung des Wortes materialisiert, sie wörtlich nimmt, indem er sich ausschließlich auf die Signifikanten bezieht. Im 47. Kapitel des 5. Buches von *Gargantua und Pantagruel* läßt er die edle Priesterin Babkuk für den ‚hungrigen‘ und ‚durstigen‘ Panurg das Wort der Göttlichen Flasche auslegen:

„Die Philosophen, Kanzelredner und Doktoren eurer Welt speisen euch durch die Ohren mit schönen Worten; hier trichtern wir euch unsere Lehren stofflich durch den Mund ein. Darum sage ich nicht zu dir: Lies dies Kapitel, höre diese Auslegung, sondern ich sage: Schmeck dies Kapitel, schluck diese schöne Auslegung. Ein alter Prophet des jüdischen Volkes aß vorzeiten ein Buch und wurde auf diese Weise bis an die Zähne ein gelehrter Mann; du wirst jetzt trinken und bis an die Leber gelehrt werden. Sperr also deine Kiefer auf!“ - Und nachdem Panurg sein Maul aufgerissen hatte, nahm Babkuk das silberne Buch, das wir für ein wirkliches Buch gehalten hatten, das aber ein sogenanntes Brevier war, das heißt eine kreuzbrave, landläufige Flasche mit Falerner Wein, und ließ die ihn bis auf den letzten Tropfen aussaufen.“[15]

Die Metapher der geistigen Speisung wird konkretistisch umsemantisiert, hält aber zugleich an der christlichen Deutung fest. Die geistige Nahrung, die das Brevier zu versprechen scheint, erweist sich als vortrefflicher Falerner Wein. Während sich im Abendmahl der Wein in Christi Blut verwandelt, wird das Versprechen auf geistige Speisung hier in die Materialität des leiblichen Genusses überführt. Der kontinuierliche Gebrauch der Speisemetaphorik schließt also keinesfalls aus, daß die konkrete Situation ihrer Verwendung sich ändert; daß im Wechsel der Diskurse ihr Gebrauch modifiziert wird. Das betrifft die Antike und das christliche Mittelalter, aber auch die Verbindung der beiden Traditionen in den verschiedenen Bewegungen der Renaissance.

Der Gebrauch der Speisemetaphorik reicht über das späte Mittelalter weit hinaus und ist in erstaunlicher Vielfalt bis in die Gegenwart zu beobachten. Beispiele finden sich bei Shakespeare und Erasmus („Wenn du in Briefen schlemmtest“, an Joh. Mombaert 1497), aber auch bei Nietzsche und bei Herder.[16] Sprichwörtlich reden wir heute noch von ‚Leselust‘ und ‚Wissensdurst‘, wir kennen Leute, die die ‚Weisheit mit Löffeln gefressen haben‘ und Kinder, die ‚ein Buch verschlingen‘. Auf dem Buchmarkt kursiert *Der Buchtrinker* von Klaus Huizinga und in einer aktuellen

literaturwissenschaftlichen Untersuchung findet sich die Arbeitstechnik Arno Schmidts wie folgt beschrieben:

„Kurz, seine Texte zehren allesamt von anderen Texten... deren
Ingredienzen ... Schmidt waidgerecht zerlegt und im Zettelkasten
zubereitet, genüßlich verspeist und in Brotarbeiten wiederkäut, dann der
eigenen Geisteswelt und dem selbsterwählten Traditionskörper einverleibt,
um sie schließlich im Schöpfungsakt in erzählerisch aufbereiteter Gestalt
wieder auszuscheiden.“[17]

Hier geht es gerade nicht um eine vortheoretische Beschreibung, sondern um die
Veranschaulichung und Versinnlichung eines Verfahrens, dessen Komplexität
andernfalls nur in der hochabstrakten Sprache der Wissenschaft beschrieben werden
könnte. In dieser Umkehrung erweisen Bilder des Einspeisens und Wiederkäuens,
der Inkorporation und Exkorporation ihr Darstellungs- und Deutungspotential für
,literarische‘ Verfahren bis in die jüngste Gegenwart.

Schon bei Martianus Capella (5. Jh.) [18] findet sich das Motiv der ‚Einspeisung‘ des
Buches auf einprägsame Weise variiert. Er läßt die schriftgesättigte Jungfrau
Philologia, bevor sie den Gott Mercurius heiraten und selbst Unsterblichkeit
gewinnen darf, in einem Akt der vorehelichen Reinigung alle (irdischen) Bücher
ausspeien. Athanasia, die Unsterblichkeit, nötigt sie zu diesem konvulsischen Akt
des Schriftausstoßes. So erbricht die Philologie die in ihr aufbewahrte Weisheit in
Form von Büchern aller möglichen Sprachen, einige aus Papyrus, andere in Leinen
gebunden, einige in Pergament, andere aus Baumrinde. Ein Großteil dieser Bücher
wird von der Schar anwesender Jungfrauen wieder aufgenommen, vor allem von den
,Artes liberales‘, aber auch von den Musen selbst, denn es finden sich darunter
Werke zu Musik, Astronomie, Geometrie, Mathematik und Kosmographie, das ganze
System der weltlichen Wissenschaft.

Notker der Deutsche (950—1029) hat in seiner Übersetzung von Martianus Capellas
De nuptiis Philologiae et mercurii auch die Reinigung der Philologia in das christliche
Mittelalter tradiert:

*„At illa omni nisu magnaue ui . quicqid intra pectus semper senserat .
euomebat . Tô erspêh sî hîrlichô sî péitendo al dâz. tés sî ín íro guuár
uuárd. Tum uero illa nausia . ac uomitio. laborata . conuertitur in copias
omnigenum literarum. Dára-nâh uuárd . táz sî mît árbeiten irspê . z állero
sláhto búochen. Uuánda fône éinemo fonte rationis . chóment álle
búohlíste. Cernere erat . qui libri . quantaue uolumina . quot linguarum
opera ex ore uirginis defluebant. Tar máhtist tu séhen . uuîo mánigív búoh
súnderigiu . únde zesámîne-gebúdeniu . únde uuîo mánigero sprâchon*

scrífte ûzer íro mún-de fûoren. Alia ex papiro . que cedro .i.resina cedri perlita fuerat uidebantur. Sûmelichiv vuâren geuuórht ûzer demo egyptziken bîneze. dér mît cêdrinemo flîede besmízen uuás. táz er nefûleti. Alii libri carbasinis implicati uoluminibus. Sûmelichiu bûoh peuvvndniu in lînien bízucchen. Ex ouillis quoque multi tergoribus. Ió scáphinis pérgaminis mánigiv. Rari vero in phillire cortice subnotati. Unmanigíu uuâren gescríben án déro ríndun dés póumes phillire . álso iz ív síto uuás. Erantque quidam sacra nigredine colorati. Uuâren sûmelichiu mît tínctun gescríbeniu. Quorum litere animantium credebantur effigies. Téro bûocho scrífte . óugton dero lîbhafton bîlde.“[19]

Der althochdeutsche Text berichtet:

Da spieh sie alles aus, was ihr die Brust verstopfte, wie sie fühlte. So geschah es, daß sie mit Mühen alle Arten von Büchern ausbrach. Denn von einem Quellgrund der Vernunft (*fonte rationis*‘) kommt alle Weisheit der Bücher. Da hättest du sehen können, wie viele einzelne Bücher und Sammelwerke und wie viele Werke verschiedener Sprachen aus ihrem Munde fuhren. Einige waren aus Papyrus (der ägyptischen Binse) gemacht, der mit Zedernharz beschmiert war, damit er nicht faulte. Einige Bücher waren in Leinen gebunden, andere aus dem Pergament von Schafen, wenige waren auf der Rinde des Baumes ‚phillire‘ geschrieben, wie es der Brauch war. Einige waren mit Tinte beschrieben. Die Schrift dieser Bücher führte Bilder der Lebenden vor Augen.

Die Aneignung der Schrift und ihre Wiedergabe wird in diesem Sinne konsequent mit körperlicher Einverleibung und Hervorbringung verbunden. Notker bewahrt dabei die Vorstellung, daß die Schrift die Bilder lebendiger Wesen (*effigies*‘) vermittelt: „óugton déro lîbhafton bîlde“.

Dem konvulsischen Auswürgen der Bücher steht die Vorstellung von der Hervorbringung des Wortes in einem oralen Geburtsakt bildlich nahe. Das Wiesel, so berichtet schon Plutarch, empfängt durch die Ohren und gebiert durch den Mund. Diese Geschichte, die einen ägyptischen Ursprung haben könnte, wird im christlichen Schrifttum zum Sinnbild des Schülers, der die Worte seines Lehrers durch das Ohr empfängt und das geistige Kind dieser Empfängnis in der Rede seines Mundes zur Welt bringt.[20] Die Nähe zur Mariensymbolik, zur Geburt Christi aus dem Logos, die vor dem Hintergrund antiker Traditionen in ihrer eigenen Historizität erkennbar wird, erscheint offensichtlich.

In der lateinischen und in der volkssprachlichen Dichtung des Mittelalters findet sich die Rezeption der Schrift in Übereinstimmung mit diesem physiologischen Konzept

als eine Aneignung des Wortes dargestellt, die alle körperlichen Sinne einbegreift. So hofft der Priester Wernher für seine Mariendichtung,

*„daz si ez alle muosen lesen
die gotes chint wellen wesen,
unt ouch mugen schouwen
laien unde frouwen,
smecken und ergrunden
von dem frônen chinde“*

(Pr. W., v. 141 ff.) [21]

daß alle, die Gottes Kinder werden wollen, Laien und auch Frauen, lesen (hören) mögen und schauen, schmecken und ergründen von dem Sohn.

Die Metaphorik der Einspeisung und Wiedergabe geistlicher Worte korrespondiert mit den Metaphern der Erinnerung. Als Vorgang der Meditation war das Lesen geistlicher Texte zugleich ein Akt der ‚ruminatio‘, ein körperlicher, motorisch gestützter Prozeß des Memorierens, der Wahrnehmungen reaktivierte und vertiefte. ‚Ruminatio‘ als Terminus, der primär die Form der Nahrungsaufnahme und der Verdauung von Wiederkäuern kennzeichnet, besetzt im großen Feld der Speisemetaphorik den Aspekt der mentalen Betrachtung und Verarbeitung des geistlichen und weltlichen Wortes.

Augustinus bezeichnet das Gedächtnis als Magen der Seele (‚venter memoriae‘), in dem die geistlichen Worte verarbeitet werden müssen, damit sie ihren Geschmack vollständig entfalten, und schon Quintilian (30-96 n. Chr.) sieht die Vorzüge der Lektüre gegenüber der wörtlichen Rede in der Möglichkeit des Zurückgreifens, der Wiederholung, des sorgfältigen Auskostens und Einverleibens:

„lectio libera est nec actionis impetu transcurrit, sed repetere saepius licet, sive dubites sive memoriae penitus adfigere velis. repetamus autem et tractemus et, ut cibos mansos ac prope liquefactos demittimus, quo facilius digerantur, ita lectio non cruda, sed multa iteratione mollita et velut confecta memoriae imitationique tradatur.“ [22]

(Die Lektüre ist unabhängig und läuft nicht mit dem Ungestüm der vorgetragenen Rede ab, sondern sie kann immer wieder zurückgreifen, falls man Zweifel hat oder man es dem Gedächtnis fest einprägen will. Zurückgreifen aber wollen wir und grundsätzlich es immer wieder neu vornehmen, und wie wir die Speisen zerkaut und fast flüssig hinunterschlucken, damit sie leichter verdaut werden, so soll unsere

Lektüre nicht roh, sondern durch vieles Wiederholen mürbe und gleichsam zerkleinert unserem Gedächtnis und Vorrat an Mustern (zur Nachahmung) einverleibt werden.)

Es könnte durchaus sein, daß Quintilian sich bereits auf die allegorische Auslegung der mosaischen Speisegesetze stützt, wie sie im Brief des Pseudoaristeas (um 125 v. Chr.) bezeugt wird. Die Bestimmung, man dürfe nur die Tiere essen, die gespaltene Klauen haben, Paarzeher sind und wiederkäuen (Lv. 11,3), wird ausdrücklich auf die Memoria bezogen:

„Alle [Tiere], die zweihufig sind und wiederkäuen, stellen für die Einsichtigen die Erinnerung dar. Denn wiederkäuen ist nichts anderes als die Erinnerung an Leben und Bestehen. Denn er [Mose] glaubt, daß das Leben durch die Nahrung besteht. Darum mahnt er durch die Schrift also: Gedenke des Herrn, deines Gottes, der an dir das Große und Wunderbare getan hat.“[23]

Die Metapher des Wiederkäuens, die für die Aneignung und Wiedervergegenwärtigung der Schriftlektüre steht, führt primär auf antike und auf christlich-jüdische Quellen zurück, wird im Mittelalter viel verwendet und bleibt über die Renaissance hinaus lebendig. Besonders anschaulich beschreibt Petrarca seine Studien als Einspeisung und körperliche Aneignung:

„I ate in the morning what I would digest in the evening; I swallowed as a boy what I would ruminate upon as a man. These writings I have so thoroughly absorbed and fixed, not only in my memory but in my very marrow, these have become so much a part of myself that even though I should never read them again they would cling in my spirit, deep-rooted in its inmost recesses.“[24]

„Meditieren“ als sinnerfassendes Lesen und Schreiben heißt eben nicht nur, sich streng an den Satz zu halten, sondern zugleich alle seine Worte abzuwägen, abzuschmecken, um ihren Sinn ganz zu ergründen. Ist das Schreiben ein abwägendes Sprechen, das eine akustische Wahrnehmung in visuell sichtbare Zeichen umsetzt, so ist das Lesen ein abwägendes Hören, das die Sprache aus dem visuellen Bild des Textes reaktiviert. Indem man vor sich hinsagt, was man liest, hört man die Sätze mit den Ohren, die man mit den Augen sieht, die „voces paginarum“.[25] Die Sensomotorik des Sprechens und der akustische Eindruck des gehörten Wortes prägen sich dem Gedächtnis leichter ein als der visuelle Eindruck des geschriebenen Wortes. Die zeitliche Verzögerung des Sprechaktes gegenüber der visuellen Wahrnehmung gibt dabei Gelegenheit zu reichen assoziativen Bewegungen im Magen („venter“) der Memoria. Memoria und Imaginatio verknüpfen

die gehörten Worte und Sätze mit erinnerten Worten und vorgestellten Bildern (,schouwen') zu einer Gesamtwahrnehmung, die den Akt des Lesens zugleich zu einem Akt der Andacht und Betrachtung werden läßt. Der Meditierende macht sich den Inhalt eines Textes ganz zu eigen, indem er ihn aufnimmt und sich im Akt des Wiederkäuens vergegenwärtigt, welche Fülle der Wahrnehmung sich mit dem (christlichen) Wort verbindet, um seinen Sinn umfassend zu ergründen und vollständig auszukosten.[26]

Korrespondierend dazu verweist die Bienenmetapher, die im Mittelalter häufig zur Verbildlichung der klösterlichen Schriftkultur verwendet wird, auf den wichtigen Prozeß des Sammelns und Zusammentragens (,florilegium' als Blütenlese), aber zugleich auf den Vorgang der Verarbeitung (,ruminatio') des zusammengetragenen Werkstoffes für den Neuaufbau von Honigzellen oder -waben (,cella'), dem verbreiteten Bild für Bücher und für Bibliotheken.[27] Wenn Bernhard von Clairvaux als „doctor mellifluus“ bezeichnet wird, als honigfließender Lehrer, so verweist diese Metapher auf die Honigbiene, die den sorgfältig gesammelten Nektar zu Honig verwandelt und als Nahrung für die heranwachsende Brut einsetzt. Die nach wie vor gebrauchte Formulierung, ‚Jemandem Honig um den Bart streichen‘ erinnert noch an dieses Bildfeld.

Der Nachklang einer ganzheitlichen sensorischen Wahrnehmung, der in der Terminologie der Zeitgenossen faßbar wird, scheint für den Umgang mit dem geschriebenen Wort und für die Aneignung des Wortes aus der Schrift von konstitutiver Bedeutung: Die Wahrnehmung (der Zeichen) mit den Augen, die Aufnahme (des Tones) über das Ohr, der Nachvollzug des Sprechens (das Schmecken) mit den Lippen, die Sensomotorik des Körpers im Rhythmus der Wortfolge und die Internalisierung des Blickes im Prozeß des Nachsinnens kennzeichnen das ganzheitliche Erfassen eines Schriftwerkes, das sehr viel mehr ist als die bloße Aufnahme von Information. In diesem Sinne heißt es bei Leclercq:

„Für die Alten heißt meditieren einen Text lesen und ihn ‚par cœur‘ - in der stärksten Bedeutung dieses Ausdrucks - lernen, also mit seinem ganzen Wesen - mit seinem Leib, weil die Lippen ihn aussprechen, mit dem Gedächtnis das ihn festhält, mit dem Verstand, der seinen Sinn begreift, mit dem Willen, der ihn in die Tat umzusetzen verlangt.“[28]

Die Aneignung der Schrift als ein Ganzheitserlebnis für Körper und Geist zu deuten, erscheint auf der Grundlage der zeitgenössischen Schriftmetaphern als notwendiges Postulat und als eine vielversprechende Aufgabe der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Poetik. Das gilt besonders dann, wenn man mit Zumthor davon ausgeht, daß jeder dichterisch-fiktive Text vor dem 15. Jh. „in seiner Tiefenstruktur eine Zielgerichtetheit“ birgt, die auf mündlicher Überlieferung beruht:

„Der Text will gesprochen werden, will sich durch die Stimme entfalten. In einem solchen Kontext muß daher jeder Umgang mit dem Text - gleichgültig ob er sich im Gesang, im Vortrag oder in öffentlicher Lektüre vollzieht, unabhängig vom Grad der Theatralisierung als Performanz aufgefaßt werden.“[29]

In diesem Sinne betont Zumthor mehrfach,[30] daß der gesprochene Text durch und um den Körper des Interpreten herum Profil gewinnt: „Autour d'un corps humain par l'opération de sa voix, de tous les facteurs sensoriels, affectifs, intellectifs d'une action totale, à la fois spectacle et participation.“[31] Neben der Metaphorik des Speisens und des Wiederkäuens ist hier die Dramaturgie der Körper, das gemeinschaftsstiftende Moment einer szenischen Aufführung von Sprache, besonders hervorgehoben.

Die Verwendung von Körpermetaphern steht unter dem Gesetz des historischen Wandels, erweist sich aber als ein Phänomen der *longue durée*. Einerseits wird das semantische Feld der körperorientierten Kommunikation verändert und beeinflusst durch Metaphern, die auf neue Technologien verweisen (auf den Buchdruck: ‚ausprägen‘ und ‚Ausdruck‘; auf Funk und Telephon: ‚keinen Anschluß finden‘, ‚eine lange Leitung haben‘; auf elektronische Datenverarbeitung: ‚Elektronengehirn‘, ‚Menü‘ etc.), andererseits demonstriert die Konstanz des bildlichen Sprachgebrauchs die Heterogenität des Gleichzeitigen, die vielfältigen Modi der Kommunikation, die miteinander wirksam sind: orale, scriptographische, typographische und elektronische Verfahren. Neben den neuen Bildern von Kanälen, Schnittflächen und elektronischen Netzen stehen die Metaphern der Einspeisung und des Auswerfens/Ausstoßens für Vorgänge der Typographie und der elektronischen Medien, aber auch weiterhin für die Prozesse des Hören, Sehens und Erinnerns: in der Diskussion werden manche zweifelhaften Argumente ‚geschluckt‘, und deshalb bleiben manche Thesen ‚unverdaut‘.

II.

Der Gegensatz zwischen der Flächigkeit des Textes (visual design) und der Zeitlichkeit des Tons (temporal sequence of sound) demonstriert die Umwandlung der ‚lebendigen‘ Rede in das ‚tote‘ Material des Speichermediums, die zugleich als Voraussetzung dafür erscheint, daß die Kommunikation zeitlich und räumlich verschoben wieder aufgenommen werden kann. Diese Überführung der ‚flüssigen‘ menschlichen Rede in einen starren Aggregatzustand und die Möglichkeit ihrer Rückverwandlung ist früh gesehen und in eindrucksvollen Metaphern beschrieben worden.

Die metaphorische Verknüpfung der ‚fließenden‘ Rede mit dem Bild des Wassers und des Ursprungs einer Rede oder Nachricht mit dem Bild der Quelle findet sich in Texten der Antike und des Mittelalters gut belegt. Die Flußmetapher deutet auf die Dimension der Zeit, auf die lebendige Bewegung und den Lauf der Gedanken im tönenden und verklingenden Wort. Die christliche Gemeinschaft wird seit den Zeiten des Alten Testaments durch die Taufe gestiftet und erneuert und damit für jeden einzelnen Christen die Verbindung des Wassers mit dem lebendigen Wort bestätigt und individuell begründet. Gott ist nicht nur das lebendige Wort, sondern auch der Ursprung und die Quelle der von ihm ausströmenden Gnade. (‚fons et origo‘, vgl. Psalm 35; Jer. 2.13; Job. 4,13f.). Maria, die Mutter Gottes, gilt in Anlehnung an das Hohelied 4,12 als ‚fons signatus‘, als versiegelter Brunnen. In der geistlichen Auslegung, die Otfrid von Weißenburg seiner Erzählung über die Hochzeit von Kana anschließt, nützt er die Gelegenheit, die spirituelle Bedeutung von Wasser und Wein ausführlich zu entwickeln:

*„Zéllu ih thir ouh hiar tház
hérza iz sint gidigano
Siu sint ínnana hól,
mit thiu sie únsih íá gilícho
Lútaran brúnnon
skal iz géistlichaz sín,
Uuidar thiu ouh thánne;
so múgun sie mit rúachon
bi thiu stéininun fáz:
thero gotes drútthegano.
héileges giscríbes fol,
drenkent fráuualicho.
so scénkent sie uns mit uúnnon.
so skénkent sie uns then gúatan uuin
thie man firnément alle:
uns ságen in then búachon.“
(Ofr. II, 9, v. 11 ff.)*

(Ich will dir auch erklären, was die steinernen Krüge bedeuten: im gläubigen Verständnis sind es die Herzen der Anhänger Gottes. Innen sind sie hohl, gefüllt mit heiliger Schrift, womit sie uns stets Köstliches zu trinken bieten. Klares Quellwasser, das schenken sie uns auf köstliche Weise; soll man es aber in geistlicher Weise benennen, so schenken sie uns andererseits auch guten Wein. Diese Männer verstehen es alle: So können sie voll Sorgfalt aus den Büchern zu uns sprechen.)

Otfrids eigenes Verständnis seiner Dichtung zielt darauf ab, das Quellwasser der Überlieferung in den Wein der spirituellen Bedeutung zu verwandeln, der mit Christus in die Welt gekommen ist.

*„uuil du uuórolt zellen,
in zúa uuisun drénken.
irfúlli thu io mit máhti.
mit brunnen rédihafto.
thero géistlichero uuórto,
mit frónisgemo uuine.
sus máht thih al bithénken,
Thaz giscríp in ríhti
so kúalist du dih ófto
loh húgi filu hártu
so drenkist dráhta thine“
(Ofr. II, 9, v. 89 ff.) [32]*

(Willst du die ganze Weltgeschichte durchgehen, dann kannst du dich vollständig versorgen, dir zweierlei Trank verschaffen. Folge stets ohne Vorbehalt mit all deiner Kraft der (heiligen) Schrift! Dann sorgst du oft auf verständige Weise für kühlenden Trunk. Zugleich bedenke wohl den geistlichen Sinn der Worte, so läßt du deinem Geist heiligen Wein zukommen.)

In der *Bible moralisée* finden sich zahlreiche Beispiele solcher Metaphern. In Ex. 2,15 f. wird erzählt, daß sieben Mädchen ihre Tiere an einer Quelle tränken wollen, aber von den Hirten zurückgedrängt werden. Moses hilft den Mädchen, damit sie dennoch an den Brunnen gelangen. Der Kommentar erläutert:

„Daß Moses die Hirten zurückdrängt und die Mädchen zu dem Wasser kommen, bedeutet, daß Jesus Christus die Teufel zurückdrängt und die Tugenden kommen nach vorn und trinken von der Göttlichkeit. ... Daß die sieben Mädchen ihren Tieren Wasser geben und sie tränken, bedeutet, daß die Tugenden das Volk Gottes mit den Geboten Gottes und der Süßigkeit des Evangeliums und der Heiligen Schrift tränken.“[33]

Hugo von Trimberg verwendet im *Renner* die Brunnenmetapher im Rückblick auf die großen Lehrautoritäten der Vergangenheit:

*„Wenne wort, diu tiefe sint gewegen,
Der sülh hôhe meister pflegen,
Der sin von vollen brunne fliuzeit
Und wîten in diu lant sich giuzet.“*
(Re. v. 13941 ff.)

(Um tiefe Worte sollen sich große Lehrer kümmern, aus vollen Brunnen fließt der Sinn und ergießt sich weit in alle Lande.)

Bis heute sprechen wir von „trüben Quellen“ einer schlecht bezeugten Information, vom „Strom der Überlieferung“, von einem „flüssigen Stil“ des Vortrags etc.

Das gilt nicht im gleichen Maße für die Bildlichkeit der stillgestellten, schriftlich festgelegten Rede, für die Metaphern von Schnee und Eis. Verweist die Flußmetapher auf Bewegung und Lebendigkeit, so verweist die Metapher der Erstarrung, des gefrorenen Flusses auf die Dimension des Raumes, auf die stillgestellte, festgelegte Rede im toten, aber wiederzubelebenden Buchstaben. In einem charakteristischen Bild, das sich bei Ordericus Vitalis (1075 - etwa 1143) findet, erscheint die Schrift wie eine ‚gefrorene Sprache‘, abgelöst von den sie konstituierenden Handlungszusammenhängen und doch darauf zurückverweisend:

„Mit dem Verlust der Bücher geraten ... im Lauf der sich wandelnden Welt... die Taten der Alten in Vergessenheit, wie Hagel oder Schnee, die in den Wassern eines rasch dahineilenden Flusses schmelzen und durch die Strömung hinweggeschwemmt werden, um niemals wiederzukehren.“[34]

Ist es der Strom der Zeit, der einfriert in der Schrift, so vergeht mit dem Verlust der Bücher die Überlieferung wie Hagel oder Schnee, der sich in Wasser auflöst und verschwindet.

Schon Ovid hat das Buch als ein gefrorenes Gespräch bezeichnet („accipe conloquium gelido Nasonis ab Histro“, Pont. 2. 4,1), und in diesem Sinne bleibt die Dimension der Schrift dem figurativen Wortgebrauch inhärent, auch wenn das Motiv des gefrorenen Wortes nicht ausdrücklich mit der Schrift assoziiert wird. Ähnlich findet sich im *Parzival* Wolframs von Eschenbach eine Passage, die beiläufig das Problem von Wahrheit und Lüge behandelt. Bevor ein Wort („ein maere“) verfälscht werde, so konstatiert er, bliebe es besser herrenlos („âne wirt“) im Schnee. Wer es unrechtmäßig (unsachgemäß) als Wahrheit zu verbreiten suchte, würde sich den Mund daran verletzen. Demnach wird das externalisierte Wort, das heimatlos auf Eis liegt („ûf eime snê“), nur dann tatsächlich flüssig oder warm, d.h. aber auch

verwendbar, ohne zu verletzen, wenn es den richtigen Herrn (‚wirt‘ - Hausherr, Gastgeber) findet:

„*valsch lügelîch ein maere,
daz wane ich baz noch waere
âne wirt ûf eime snê,
sô daz dem munde wurde wê,
derz ûz vür wârheit breitet.*“
(Parz. VII, v. 17 ff.)

(Lügenerzählungen sollte man obdachlos im Schnee aussetzen, so daß dem der Mund wehtäte, der sie als Wahrheit zu verbreiten suchte.)

Im *Cortegiano* des Balthasar Castiglione wird von einem Kaufmann aus Lucca berichtet, der am Dnjepr Zobelpelze kaufen will. Wegen des Kriegszustandes zwischen Polen und Russen müssen die Verhandlungen von Ufer zu Ufer, über den tiefgefrorenen Fluß hinweg geführt werden:

„Nachdem sie einander durch einige Zeichen erkannt hatten, begannen die Moskauer laut zu rufen und den Preis zu verlangen, den sie für ihre Zobelpelze wollten; die Kälte war aber so heftig, daß sie nicht verstanden wurden. Denn ehe die Worte zum anderen Ufer gelangten, wo sich der Luccaner und seine Dolmetscher befanden, erstarrten sie in der Luft und blieben dort gefroren hängen, so daß die Polen, die die Gewohnheit kannten, sich entschlossen, mitten auf dem Fluß ein großes Feuer zu entzünden, weil dies nach ihrer Meinung die Grenze war, bis wohin die Stimmen noch warm gelangten, ehe sie vom Eis aufgefangen wurden. Der Fluß war auch noch so fest, daß er das Feuer gut ertragen konnte. Nachdem dies geschehen war, begannen die Worte, die eine Stunde lang eingefroren gewesen waren, zu schmelzen und wie im Mai der Schnee von den Bergen murmelnd herabzukommen. Und plötzlich wurden sie sehr gut verstanden, obwohl die anderen Männer schon abgezogen waren.“[35]

Am Hof des Herzogs von Urbino wird diese Episode als Beispiel einer angenehm zu hörenden Lügengeschichte erzählt, aber das Bild der materiell im Raum hängenden Signifikanten ist ohne Anschauung der Schrift nicht denkbar.

Eine ähnliche Passage findet sich bei Rabelais in *Gargantua und Pantagruel*. Auf dem einsamen Nordmeer hören die irritierten Reisenden unidentifizierbare Stimmen.

Sie sind darüber sehr erschrocken, doch der Steuermann beruhigt sie, indem er ihnen die befremdliche Erfahrung als ein Naturphänomen erklärt:

„Herr, Ihr braucht nicht zu erschrecken. Hier beginnt das Eismeer, wo Anfang vorigen Winters zwischen den Arimaspen und den Nephelibaten eine große, blutige Schlacht geschlagen wurde. Alle Worte und alles Geschrei der Männer und Weiber, das Aneinanderschlagen der Schwerter, das Dröhnen der Schilde und der Harnische, das Wiehern der Rosse, kurz, der ganze Lärm der Schlacht gefror damals. Jetzt, wo der harte Winter vorüber ist, taut das nun alles bei dem warmen, milden Wetter wieder auf und wird *hörbar*.“ – „Bei Gott“, sagte Panurg, „ich glaube, so ist es. Aber könnten wir nicht auch etwas davon zu *sehen* kriegen? Ich erinnere mich, doch gelesen zu haben, daß drunten am Berg, auf dem Moses das Gesetz der Juden empfing, das Volk die Stimme mit den Augen sah.“ – „Seht, seht“, sagte Pantagruel, „da sind noch einige nicht aufgetaut.“ Damit warf er uns ein paar Hände voll gefrorener Worte aufs Deck.[36]

Ähnlich wie im Gespräch über die Flasche scheint Rabelais auch hier Denktraditionen zu zitieren und zu destruieren. Der antiken und der christlichen Poetologie entspricht es, was man hört, auch mit den (inneren) Augen sehen zu können. Rabelais korrumpiert diese Diaphanie und spricht nur von der Sichtbarkeit der Oberfläche, der Materialität der gefrorenen Wörter. Gesprochene Sprache bindet sich an die Erfahrung unmittelbar gegenwärtiger Personen. Die Stimme löst sich aus dem Körper des Sprechenden wie aus einem tönenden Instrument und findet Resonanz in einem Gegenüber. Rücken Sprecher und Hörer auseinander, so werden sie getrennt durch Raum und Zeit (am anderen Ufer, Anfang des vorherigen Winters), und ihre Sprache erscheint kalt und sichtbar als gefrorene Form, materiell faßbar in ihren Bruchstücken und Fragmenten. Sie hat ihren Aggregatzustand verändert, wird nicht über die ‚warme‘ (luftige, fließende) Stimme hörbar, sondern sichtbar durch ‚kalte‘ (eisige, erstarrte, tote) Wörter. Fehlt der Kommunikation die Wärme der Lebendigkeit, friert die Stimme ein wie das lebendige Wasser unter dem Zugriff des Frostes: „Die Bedingung der Möglichkeit für Verfestigung im Medium der Schrift ist die Reduktion.“[37] Was wir Schrift nennen, impliziert die Ablösung der Kommunikation von allen körpersprachlichen Indizes wie Stimmhöhe, Artikulationstempo, Kontaktsignale, Gestik, Mimik oder Habitus. Texte sind charakterisiert durch die Dauer im Wandel, durch ihre erstarrte Gestalt. Derart befördert die Schrift ein Stück gefrorener Gegenwart in eine offene Zukunft oder wir ‚erwärmen uns‘ für ein altes Buch als ein Stück neu erlebter Vergangenheit. In diesem Sinne heißt es auch bei Kelber in seiner brillianten Studie zum Markus-Evangelium:

„The objectifying, controlling power of the written medium, while taking the life out of spoken language, can freeze oral forms and preserve them in fossilized profiles.“[38]

Gesprochene Worte sind unsichtbar. Sie erreichen eine dauerhafte Visualisierung (permanent representational embodiment) nur unter der Preisgabe ihrer eigentlichen Natur, welche der Ton ist.[39] Wie unsere Beispiele zeigen, geht dieser Wechsel gleichzeitig einher mit der Verräumlichung von Zeit. Der Ton, der sich hörbar in der Zeit realisiert, wird zum Buchstaben, der sichtbar im Raum steht. Die ‚gefrorene Sprache‘ wird erst wieder hörbar, aber zugleich auch unsichtbar, wenn die Atmosphäre ‚warm‘ wird, wenn die Buchstaben aufgetaut und als Sprachhandlung wieder verlebendigt werden. Mit dieser Metaphorik werden Phänomene der Sprachlosigkeit und der erneuten Kommunikation, die Konservierung des Wortes im Text und seine Wiederbelebung in der ‚lectio‘ besonders anschaulich beschrieben (vgl. ‚eine frostige Atmosphäre‘, ‚das Eis brechen‘).

Eine Modifikation dieses Bildgebrauchs überliefert die Geschichte des Barons Münchhausen, dessen eingefrorenes Posthorn in der Wärme der Gaststube auftaut und fröhliche Weisen von sich gibt. Die Aktualisierung einer Tonkonserve im raumerfüllenden Klang, die hier mit einer Melodie assoziiert wird, findet sich schon im *Libro de buen amor* im Bild eines Musikinstrumentes gefaßt:

„De todos instrumentos yo libro so pariente; bien o mal, qual puntares, tal te dira çiertamente; qual tu dezir quisieres, y faz punto, y tente; sy me puntar sopieres, sienpre me avras en miente.“[40]

(Ich, das Buch, bin ein Verwandter der Musikinstrumente: gut oder schlecht, je nachdem wie Du auf mir spielst, werde ich klingen; was Du sagen möchtest, das mußt Du auf mir spielen; und wenn Du auf mir zu spielen verstehst, dann mußt Du immer an mich denken.)

So greifen die Metaphern ineinander und verweisen auf ein größeres Bildfeld mündlicher und schriftlicher Verständigung, das einigen Aufschluß über die zeitgenössische Einschätzung der verschiedenen Modi von Kommunikation verspricht. Die Metaphern des Einspeisens, Auswerfens und Wiederkäuens einerseits, des Fließens und Erstarrens andererseits verweisen auf die Mündlichkeit, sind aber bereits aus der Perspektive der Schrift gesehen. Die erste Metapherngruppe hält im Bild der Verkörperung fest an einer Vorstellung, wonach das Wort ‚Fleisch‘ werden muß, um tatsächlich Gestalt zu gewinnen. Der Wechsel der Aggregatzustände, der die zweite Gruppe der Metaphern auszeichnet, scheint demgegenüber den Wechsel von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit stärker zu thematisieren. Auch hier reicht die Verwendung der Metaphern bis in die Gegenwart;

es scheint jedoch einen relativen Höhepunkt der Metapherverwendung im 15. und 16. Jahrhundert zu geben. Vieles deutet darauf hin, daß die Zeiten großer Medienumbrüche mit einem gesteigertem Metapherngebrauch einhergehen, mit einer Akkumulation und Modifikation ganzer Bildfelder. Das könnte erklären, warum die Körpermetaphern, der Rückbezug auf körperliche Vorgänge und primäre Naturerfahrungen für verschiedene Medien bildgebend bleiben und immer neu adaptiert werden können (Datenfluß, Datenträger, einspeisen etc.). Die Metaphern der Mündlichkeit und Schriftlichkeit stehen in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit und der Nachzeitigkeit zueinander, verweisen auf die wechselseitige Modifikation von Körpergedächtnis (brain memory), Schriftgedächtnis (script memory), Buchdruck (print memory) und elektronischen Medien in diachronen und synchronen Zusammenhängen. Damit stellt sich jedoch grundsätzlich die Frage nach der Funktion der Metaphern im Spannungsfeld von Sprache und Gedächtnis.

III.

Schon Homer wird von Aristoteles dafür gerühmt, daß er mit Hilfe der Metapher das Unbelebte verlebendigt und in Bewegung versetzt habe: „Alles läßt er leben und sich bewegen, denn *energeia* [In-Wirksamkeit-begriffen-sein] und *kinesis* [Bewegung] sind ein und dasselbe“ (Arist. Rhet. 1412 a).[41] In diesem Sinn versteht er die wirkende Kraft der Metapher als ein ‚Vor-Augen-Führen‘ bzw. ‚Verlebendigen‘, nicht im Sinne visueller Wahrnehmung, aber als Erstellung von mentalen Bildern auf der Grundlage sensorischer Wahrnehmungsfähigkeit. Die Schönheit der Metapher liegt in dem, was sie ‚vor Augen führt‘. Ricœur interpretiert: „What is suggested here is a kind of pictorial dimension, which can be called the picturing function of metaphorical meaning.“[42]

Für Blumenberg ist das Metaphorische ein für die Substruktur der Sprache und damit für die ‚Substruktur des Denkens‘ konstitutiver Faktor. Er unterscheidet jene Metaphern, die in sich ‚Restbestände‘ prälogisch-mythischen Denkens bewahrt haben und mit dem Instrument der wissenschaftlichen Metaphorologie rekonstruierbar sind, von den ‚absoluten Metaphern‘, die sich nicht in Begrifflichkeit auflösen lassen und damit auch durch nichts ersetzbar sind.[43] Die postulierte Metaphorologie soll faßbar machen, „mit welchem ‚Mut‘ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.“[44] Sein Verständnis der vorauseilenden Metaphern verbindet sich derart mit dem qualitativen Gesichtspunkt der Welterschließung:

„Wenn wir schon einsehen müssen, daß wir nicht die Wahrheit von der Wissenschaft erwarten dürfen, so wollen wir doch wenigstens wissen,

weshalb wir wissen wollten, was zu wissen nun mit Enttäuschung verbunden ist. Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde, die nicht deshalb anachronistisch sein muß, weil es zu der Fülle ihrer Stimulation und Wahrheitserwartungen keinen Rückweg gibt.“[45]

Die Metapher geht der gesicherten Erkenntnis antizipierend voraus und signalisiert damit die Aufgaben der wissenschaftlichen Begriffsbildung: „Es ist in der Funktion der Metapher begründet, daß sie etwas Vorausgreifendes, über den Bereich des theoretisch Gesicherten Hinausgehendes hat ...“[46] Vom Mythos zur Wissenschaft führt die Bewegung bei Blumenberg im Sinne einer aufklärenden (aufklärerischen) Metaphernforschung, einer wissenschaftlichen Metaphorologie.

Wilhelm Köller hat dagegen die Leistung der Metapher als gegenläufige Tendenz zur Formalisierung der Sprache hervorgehoben.[47] Damit ist, und das scheint mir berechtigt, auch die Umkehrung der antizipatorischen Tendenz erfaßt, die Blumenberg hervorgehoben hat: Was in den ‚jungen‘ Kulturen als Komplexitätssteigerung der Sprache in Richtung auf eine zunehmende Abstraktion gedeutet werden kann, erscheint aus der Perspektive der stärker formalisierten und höher abstrahierten (‚alten‘) Sprachen als eine Rückbindung an das sensorische Vorstellungsvermögen des Menschen; als Rekurs auf die ikonische Potenz der Sprache.

Gegenüber Blumenberg und Köller zeigt sich an den Metaphern unseres Beobachtungsfeldes eine zusätzliche Funktion: die Metaphern überbrücken die kategorialen Gegensätze medialer Systeme. Die Metaphern der Schrift, des Buchdrucks und der elektronischen Medien demonstrieren für den reflexiven Zugriff eine technologisch bedingte Distanz vom Raum der sensorischen Wahrnehmung, sichern jedoch auf der Ebene der Bildlichkeit die Integration in die Erfahrung des Menschen mit sich selbst (einspeisen, auswerfen) und seiner natürlichen Umwelt (Wasser, Frost). Die Metaphern der Schriftlichkeit koppeln die abstrakten (technischen) Verhältnisse mit der Ebene konkreter, durch Konsens gesicherter Erfahrung. Ein solcher Kopplungsbedarf erscheint immer dann besonders groß und die Energie der Metaphernbildung besonders deutlich, wenn die mediale Situation sich grundlegend verändert. Die Metaphorisierung der Schrift ist dafür nur ein erstes Beispiel und verweist auf eine Tendenz, die sich auch in der sprachlichen Aneignung des neuen Mediums zeigt, das im 16. und 17. Jahrhundert zunehmend an Raum gewinnt. Die Körpermetaphorik bleibt mit der Schrift gekoppelt, verbindet sich aber auch mit der Technik der Druckerpresse: ‚Auswerfen‘, ‚Ausstoßen‘, ‚Ausstoß‘, ‚Ausdruck‘ etc. können körperliche oder maschinelle Vorgänge beschreiben. Der Siegeszug der Schreibcomputer hat diese Tendenz verstärkt und das Verhältnis von verbaler und technisch gestützter Kommunikation in eine neue Qualität überführt.

Das Wort von der ‚Schnittfläche‘ (interface) zwischen Mensch und Maschine demonstriert, daß die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht sich zur Selbstwahrnehmung im Spiegel der Maschine gewandelt hat. Tröstlich mag es dabei sein, sich zu vergegenwärtigen, daß schon das Buch (corpus) als externalisiertes menschliches Gedächtnis mit dem Körperschema assoziiert worden ist.

Metaphern haben für die sprachliche Erfassung unserer Gegenwart und unserer Geschichte eine hohe Aussagekraft. Eco formuliert die These, „che la metafora abbia qualcosa a che fare con la nostra esperienza interna del mondo e con i nostri processi emotivi“[48], daß die Metapher mit unseren innerweltlichen Erfahrungen und unseren emotionalen Einstellungen viel zu tun hat. Folgerichtig kommt er zu dem Schluß, daß die Metaphern immer in einem gegebenen kulturellen und intertextuellen Umfeld funktionieren, aber unvorstellbar sind in einer anderen Erfahrungswelt: „Ci sono dunque metafore che possono funzionare in un dato universo culturale e intertestuale, ma che sono inconcepibili in un universo diverso.“[49] Gemessen daran ist es höchst eindrucksvoll, wie die Metaphern der Körperlichkeit die medialen Umbrüche überspringen und den Zusammenhang von physiologischen und technischen Funktionen im Wechsel von Zeit und Raum behaupten.

[1] Aleida Assmann, Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München 1983. Jack Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, übers. von Uwe Opolka, Frankfurt a. M. 1990. Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge/London 1978; Ders., *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (A History of the Greek Mind I), Repr. 1982.; Ders., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven/London 1986. Friedrich A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1985. Ders., *Grammophon. Film. Typewriter*, Berlin 1986. Hans Ulrich Gumbrecht, „The Body Vs. the Printing Press: Media in the Early Modern Period, Mentalities in The Reign of Castile, and Another History of Literary Forms“, in: *Sociocriticism I* (1985), 179-202. Ders., „Beginn von ‚Literatur‘/Abschied vom Körper?“, in: Gisela Smolka-Koerdt, Peter M. Spangenberg, Dagmar Tillmann-Bartylla (Hrsg.), *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*, München 1988, 15-50.

[2] Roland Posner, „Zur Systematik der Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation. Semiotik als Propädeutik der Medienanalyse“, in: Hans Georg Bosshardt (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlin, New York 1968, 267-313, hier: 293f.

[3] Hayden White, „Foucault Deduced: Notes from the Underground“, in: *History and Theory* 12 (1973), 23-54.

[4] Clifford Geertz, *After the Fact. Two Countries. Four Decades. One Anthropologist*, Cambridge 1995. Stephen Greenblatt, *Shakespeare Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley 1988. Ders., *Marvellous Possessions. The Wunder of the New World*, Chicago 1991. Hayden White, *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Aus dem Amerikanischen von Margit Smuda, Frankfurt a. M. 1990. Thomas Brook, *The New Historicism and other Old-Fashioned Topics*, Princeton 1991.

[5] Das Motiv selbst findet sich schon in der Antike in einer Traumdeutung des Artemidor. Danach bringt das Verzehren von Büchern „Erziehern und Sophisten und allen, die vom Reden oder Büchern leben, Nutzen. Allen anderen Menschen prophezeit es den baldigen Tod“. Gabriele Wissing-Baving, *Die Anrede an das Buch in der römischen Dichtung. Studien zum Verhältnis des Dichters zu seinem Werk*, Frankfurt a. M. 1991, 168. Vgl. auch Gerhard Neumann, „Jede Nahrung ist ein Symbol. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens“, in: *Ansichten und Problemfelder*, Berlin 1993, 385-444.

[6] Heinrich von Hesler, *Apokalypse*, Aus der Danziger Handschrift hg. von Karl Helm, Dichtungen des Deutschen Ordens I, Berlin 1907. Zum Essen und Trinken der Wörter vgl. auch Michael Camille, „Visual Signs of the Sacred Page. Books in the Bible Moralisée“, in: *Word & Image* 5 (1989), 111-130, hier: 117-118.

[7] Klaus Lange, „Geistliche Speise, Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik“, *ZfDA* 95 (1966), 81-122, hier: 111 f.

[8] Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1988, 474. Derrida selbst setzt die ‚erkaltete Rhetorik‘ der Leidenschaft entgegen, mit der die gesprochene Sprache auf das Bild Bezug nimmt: „Und die Leidenschaft, die die ersten Stimmen hervorbringt, nimmt Bezug auf das Bild. Die in den Geburtsakt der Stimme eingeschriebene Sichtbarkeit ist nicht rein perzeptiv, sie ist signifikant. Die Schrift ist die Vigilie des gesprochenen Wortes“ (410f.).

[9] Manfred Schneider, *Liebe und Betrug. Die Sprachen des Verlangens*, München 1992, 368 ff.

[10] Beate Kellner, „Gesegnete Speisen“, in: Ulrike Zischka, Hans Ottomeyer, Susanne Bäuml (Hrsg.), *Die anständige Lust. Von Eßkultur und Tafelsitten*, Katalog zur Ausstellung des Münchner Stadtmuseums 1993, 127-138, hier: 128f.

[11] Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8. Aufl., Bern 1973, 45.

[12] Curtius, (Anm. 11), 144.

[13] Michel Jeanneret, *A Feast of Words, Banquets and Table Talk in the Renaissance*, Translated by Jeremy Whiteley, Emma Hughes (franz. 1987), Cambridge 1991, 129.

[14] Jeanneret, (Anm. 13), 112ff.

[15] François Rabelais, *Gargantua und Pantagruel*, mit Illustrationen von Gustave Doré, hrsg. von Horst und Edith Heintze. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1974, 322 (5. Buch, Kap. 47). François Rabelais. *Gargantua und Pantagruel*, hrsg., mit Anm. und einem Nachwort versehen von Ludwig Schrader. Textbearbeitung von Karl Pörnbacher. Mit den 120 Holzschnitten der ‚Songes Drolatiques de Pantagruel‘ von 1565. 2 Bde. München 1964.

[16] Aleida Assmann, „Fest und Flüssig: Anmerkungen zu einer Denkfigur,“ in: Aleida Assmann, Dietrich Harth (Hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt a. M. 1991, 11-26.

[17] Robert Weninger, „Allegorien der Naturwissenschaft oder: Intentionalität versus Intertextualität als Problem der Arno-Schmidt-Forschung“, in: Timm Menke (Hrsg.), *Arno Schmidt am Pazifik. Deutsch-amerikanische Blicke auf sein Werk*, München 1992, 25-48, hier: 26.

[18] James Willis, „De Martiano Capella emendando“, in: *Mnemosyne* Suppl. 18, Leiden 1970, II, 135-8.

[19] Notker der Deutsche, *Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, hrsg. James C. King, Tübingen 1979, IV, 124-5. Vgl. Herbert Backes, *Die Hochzeit Merkurs und der Philologie. Studie zu Notkers Martianübersetzungen*, Sigmaringen 1982, 152-4.

[20] Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rom 1968-76. IV, Sp. 529.

[21] Priester Wernher, *Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen*. Hrsg. Carl Wesle, Halle a. d. Saale 1927. 2. Aufl. bes. durch Hans Fromm, Tübingen 1969, 141.

[22] Marcus F. Quintilianus, *Ausbildung des Redners*, Zwölf Bücher, hrsg. und übers. v. Helmut Rahn, Teil I (Buch I-VI). Darmstadt 1972; Teil II (Buch VII-XII). Darmstadt 1975, X, I, 19.

[23] Pseudo Aristéas-Brief, § 142ff. Zit. nach: Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*. München 1926, III. *Die Briefe des NT und die Offenbarung Johannes*, 387.

[24] Francesco Petrarca, *Lettere*, hrsg. v. Giuseppe Fracassetti. 5 Bde. Firenze 1863-67, V, 422. Nach Jeanneret (Anm. 13), 138.

[25] Josef Balogh, „Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens“, in: *Philologus* 82 (1927), 84-109 und 202-240.

[26] Zu *ruminatio* vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, übertr. v. Johannes und Nicole Stöber, Düsseldorf 1963, 84 ff. Zur Metapher des Wiederkäuens und zu *venter* als Synonym für *memoria* vgl. Mary J. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge Studies in Medieval Literature 10, Cambridge u.a. 1990, 164 ff.

[27] Zum Bienengleichnis vgl. Peter Kapitza, „Dichtung als Bienenwerk. Traditionelle Bildlichkeit in der Imitatio-Lehre“, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 9 (1974), 79-101. Jürgen v. Stackelberg, „Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio“, in: *Romanische Forschungen* 68 (1956), 271-292.

[28] Leclercq (Anm. 25), 26.

[29] Carruthers (Anm. 26), 35 u.ö. Paul Zumthor, „Mittelalterlicher ‚Stil‘. Plädoyer für eine ‚anthropologische‘ Konzeption“, in: Hans Ulrich Gumbrecht, Karl Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt a. M. 1986, 484. Als performanzbezogene Elemente zieht Zumthor eine Reihe von Unterscheidungen in Betracht: „Im Blick auf den ‚Interpreten‘, den Vortragenden, sind dies Ton, Modulierung und Spiel der Stimme, Mimik, Gestik, gegebenenfalls Kleidung oder ‚Accessoires‘. - Beim Hörer handelt es sich um Erwartung und die sie begründenden vorgängigen Kenntnisse, um seelisch-körperliche Reaktionen beim Zuhören. - Schließlich spielen die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse eine wichtige Rolle“ S.485-6.

[30] Zumthor (Anm. 29), 406. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. Rudolf Boehm, Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7, Berlin 1966, 176. Thomas Luckmann, „Das Gespräch“, in: Karlheinz Stierle, Rainer Warning (Hrsg.), *Das Gespräch*, Poetik und Hermeneutik XI, München 1984, 49-63, hier: 54.

[31] Paul Zumthor, *La poesie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris 1984, 48. - Auch die visuelle Organisation der materiellen Zeichenträger selbst ist dabei von Bedeutung. Schon Trithemius lobt die alten Schreiber, die auf das Schreiben so große Sorgfalt verwandten, daß sie nicht nur richtig schrieben, sondern darin so vollkommen waren, daß sie ihre Codices in schöner Differenzierung durch Hervorhebungen, Trennungszeichen und Schmuckinitialen aufteilten, so daß man sich allein schon durch ihren Anblick zur Lektüre angeregt fühlt.

[32] Vgl. Friedrich Ohly, „Geistige Süße bei Otfried“, in: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, 2. Aufl., Darmstadt 1983, 93-127, hier: 106. Die allegorische Ausdeutung des Wassers hat sich allerdings nicht endgültig durchgesetzt. Bei dem Zisterzienser Arnulf von Bohéries etwa heißt es: „Die Heilige Schrift ist der Brunnen Jakobs, aus dem man Wasser heraufzieht und es dann im Gebet austeilt“. *Speculum Monachorum* I, P. L. 184, 1175. Nach Leclercq (Anm. 25), 86.

[33] Bible moralisée: Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek. Transkription und Übersetzung von Hans-Waller Stork. Saarbrücker Hochschulschriften 9. St. Ingbert 1988, S. 69.

[34] Nach Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of England*, übers. T. Forster, London 1854, II. 284-5. Vgl. Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, London 1979, 117. Goody (Anm. I), 266. Zurückzuverfolgen ist das Motiv bis zu Plutarch, von dem nur zu vermuten ist, daß er bereits aus der Perspektive des Schriftstellers (der Schriftlichkeit, des *litteratus*) argumentiert: „Antiphanes sagte scherzend, in einer bestimmten Stadt fröhen die Worte wegen der Kälte im Augenblick des Aussprechens ein; später tauten sie dann auf, und die Menschen hörten, was sie im Winter zueinander gesprochen hatten. So sei es auch,

meinte er, mit dem, was Platon zu jungen Menschen sagte: die allermeisten von ihnen begriffen es, wenn überhaupt, dann erst spät, erst als alte Männer.“ Plutarch: *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (Wie man seine Fortschritte in der Tugend wahrnehmen kann) VII. Nach Schrader (Anm. 15), 406.

[35] Baldesar Castiglione, *Das Buch vom Hofmann* [Il Libro del Cortegiano], übers. v. Fritz Baumgart, München 1986, 183-4. Im Original heißt es: „Cosi conosciutisi l'un l'altro dopo alcuni cenni, li Moscoviti cominciarono a parlar alto e domandare il prezzo che volevano de' loro zibellini, ma tanto era estremo il freddo, che non erano intensi; perché le parole, prima che giungessero all'altra riva, dove era questo luchese e i suoi interpreti, si gelavano in aria e vi restavano ghiacciate e prese di modo, che quei Poloni che sapeano il costume, presero per partito di far un gran foco proprio al mezzo del fiume, perché a lor parere quello era il termine dove giungeva la voce ancor calda prima che ella fosse dal ghiaccio intercetta; ed ancora il fiume era tanto sodo, che ben poteva sostenere il foco. Onde, fatto questo, le parole, che per spacio d'un'ora erano state ghiacciate, cominciarono a liquefarsi e descender giù mormorando, come la neve dai monti il maggio; e cos subito furono intese benissimo, benché già gli omini di là fossero partiti [...]“ (Liber II, Cap. LV, 200-1).

[36] Rabelais (Anm. 15.), [Heintze], II, 169-70. (Kap. 56). Bei Jean Guiton, der auf Plutarch verweist und weitere Quellen nennt, heißt es bereits, "le mythe qui nous occupe pourrait s'interpréter ainsi les paroles, même invisibles, demeurent; elles peuvent disparaître pour un temps, mortes en apparence, elles n'en vivent pas moins, perpétuant les actes périssables; les cris survivent à la bataille et l'homme, quand il joue avec ces forces étranges devient un créateur, un poète." (Jean Guiton, „Le Mythe des paroles gelées“, in: *The Romanic Review* XXXI (1940), 3-15, hier: 15). Zustimmend Leo Spitzer „Rabelais et les ‚rabelaisants‘“, 402-405. Zur Vervollständigung vgl. die klimatologische Argumentation von Abraham C. Keller, „The Geophysics of Rabelais' Frozen Words“, in: George Bernard Daniel (Hrsg.), *Renaissance and Other Studies in Honor of William Leon Wiley*. Studies in the Romance Languages and Literatures 72, Chapel Hill 1968, 151-165.

[37] Assmann (Anm. 16), 189.

[38] Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia 1983, 44.

[39] Kelber (Anm. 37), 33.

[40] Juan Ruiz. Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, übers. und eingel. von Hans Ulrich Gumbrecht, München 1972 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters 10), vgl. Gumbrecht, *Eine Geschichte der spanischen Literatur*, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1990, 103-4 und 1079.

[41] Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, übers., mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München 1980, 194.

[42] Paul Ricoeur, „The Metaphorical Process as Cognition. Imagination, and Feeling“, in: Sheldon Sacks (Hrsg.), *On Metaphor*, Chicago, London 1979, 141-157, hier: 142.

[43] Hans Blumenberg, „Paradigmen zu einer Metaphorologie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 7-142, 301-305, hier: 9f.

[44] Blumenberg, (Anm. 42), 11.

[45] Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979, 77.

[46] Hans Blumenberg, „Beobachtungen an Metaphern“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XV (1971), 161 -214, hier: 212.

[47] Wilhelm Köller; *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*, Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 10, Stuttgart 1975, 195-6.

[48] Umberto Eco, *I limiti dell' Interpretazione*, Milano 1990, 150.

[49] Eco (Anm. 48), 157. Vgl. George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, London 1980.